

# Et ubegribeligt levned?

Biografisk etik på baggrund af udviklingen i Gregor af  
Nyssas moralfilosofi og negative teologi

*Ph.d., cand.mag. i filosofi*  
*Johannes Aakjær Steenbuch*

*Abstract:* In this article it is argued that ethics based on Gregory of Nyssa's late thinking can best be conceived of as a biographic ethics. Virtue is according to Gregory imitation of God. Human beings are made to be images (icons) of God. Ethics as such describes what virtue looks like. It is iconographic. But Gregory's distinction between God's incomprehensible transcendent being and His immanent activities is also reflected in Gregory's anthropology, since this is derived from his theology. As such imitation must take form as following, understood as the imitation of God's concrete works in history. It is in the life of the virtuous person that imitation of God can be perceived. This is how iconographic ethics becomes biographic. In the article such ethics is distinguished from ethics based on moral principles.

*Keywords:* Gregory of Nyssa – Biographic ethics – Iconographic ethics – Following – Imitation – Negative theology

## 1. Introduktion

Vi kender dem især fra romersk-katolske altertavler, græske og russiske ikonostaser, helgenportrætter og så videre: Billeder af moralske og dydige menneskers liv og levned. Sådanne fremstillinger kunne hente hjemmel i klassisk kristen moralfilosofi, der som antik tænkning i almindelighed ikke delte modernitetens skepsis overfor idealiserede biografiske fremstillinger. Eksempelvis kan nævnes Gregor af Nyssas (ca. 335-395) tænkning, der i en række tilfælde udspiller sig som en beskrivelse af dydige menneskers livsforløb, fx Moses eller Gregors søster Makrina. En sådan etik kan kaldes biografisk. Det følgende handler om de komplekse teologiske og filosofiske tankestrukturer, som ligger bag Gregors særlige udgave af denne form for etik.

Gregor af Nyssa er kendt som den mest filosofisk-sindede af de kappadokiske fædre, som udover Gregor tæller Gregor af Nazianz og Basileus af Cæsarea, Gregors ældre bror. De kappadokiske fædre spillede en væsentlig rolle i kampen mod arianismen og udviklingen af det fjerde århundredes trinitetsteologi, som blev stadfæstet ved koncilet i Konstantinopel i 381. For Gregor af Nyssa havde denne teologi vidtrækkende konsekvenser, idet den også fik betydning for hans antropologi og etik.

I Gregors tænkning findes en radikal skelnen mellem Skaber og skabning, som løbende udfoldes i en negativ teologi.<sup>1</sup> Vil vi forstå Gregors øvrige tænkning er det svært at komme uden om dette forhold.<sup>2</sup> Kort sagt betyder den negative teologi især i hans sene tænkning, at moralsk perfektion, dyd, og lignende ting aldrig kan kulminere i en statisk skuen af Gud, men må resultere i efterfølgelse (ἀκολουθία).<sup>3</sup> Med efterfølgelse skal her forstås efterlignelse (μίμησις) af Guds konkrete aktiviteter (ἐνέργεια) i historien med Jesu død og opstandelse i centrum. Efterlignelse kan beskrives med hvad vi kan kalde en *ikonografisk* etik. Udfoldes efterlignelse som efterfølgelse, får denne tillige form af *biografisk* etik.<sup>4</sup>

1 Negativ teologi kan i denne sammenhæng forstås som et produkt af, hvad Sokolowski har kaldt den kristne distinktion mellem "Gud og alt andet". Sokolowski anskuer denne distinktion fænomenologisk, som et levet forhold, der hele tiden må gentænkes. Dette er i god overensstemmelse med (og forklarer måske baggrunden for) påstanden om en sammenhæng mellem negativ teologi og efterfølgelse i Gregors tænkning. Robert Sokolowski, *The God of Faith and Reason* (Washington, D.C.: Catholic University of America 1995), 23-24.

2 Som Brightman påpeger i sin kritik af Ekkehard Mühlenbergs læsning af Gregors idé om Guds uendelighed: "Any study of St. Gregory of Nyssa which does not give adequate treatment to his *apophaticism* is *ipso facto* defective." R.S. Brightman, "Apophatic theology and divine infinity in St. Gregory of Nyssa", *Greek Orthodox Theological Review* 18 (1973), 97-114. Mühlenbergs ellers på mange måder skelsættende behandling af Gregor er problematisk, for så vidt som uendelighed forstås som et "Wesenprädikat für Gott." Men for Gregor var uendelighed en rent negativ definition, en negation af prædikater for de ting, som ikke er Gud. At Gud er uendelig betyder ganske enkelt, at han ikke er endelig. Ekkehard Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966), 202.

3 Alle oversættelser er mine egne. Visse tekniske termer oversættes ikke, men translittereres i stedet. Henvisninger til Gregors værker er til de latinske titler (forkortet i fodnotehenvisninger).

4 Jeg anvender her begrebet *ikonografisk etik* generisk, simpelthen som en betegnelse for en etik, der beskriver hvad det vil sige, at en genstand afbilleder noget, i dette tilfælde at mennesket afbilleder Gud – altså en imago Dei-tanke, som traditionelt hentes fra fx 1 Mos 1,26. På samme måde anvender jeg udtrykket *biografisk etik* generisk som en betegnelse for en etik, der beskriver et menneskes liv og levned. Biografi som etisk disciplin, deskriptiv såvel som normativ, var udbredt i antikken, og indtil moderniteten også som filosofihistorisk metode, fx Diogenes Laërtius, *Vi-*

Det kunne måske indvendes, at Gregor af Nyssas forestilling om efterfølgelse ikke først og fremmest er en etik, men et spørgsmål om gudserkendelse. Jeg vil dog sandsynliggøre at begrebet om efterfølgelse for Gregor netop er et redskab til at bygge bro mellem erkendelse og etik, spekulativ viden og praksis, og at dette nødvendiggøres af den negative teologi. Det kan dog ikke udledes deduktivt af Gregors negative teologi, at efterlignelse af Gud er et spørgsmål om efterfølgelse (og etik derfor et spørgsmål om biografi). Det er derfor ikke nok at vise, at Gregor selv forsøger at begrunde efterfølgelsestanken i sin negative teologi. I overensstemmelse med påstanden om biografens væsentlighed vil jeg derfor i det følgende forsøge at vise, hvordan udviklingen i Gregors egen tænkning gradvist førte til en vægtlægning på etikens biografiske aspekter.

Først vil jeg redegøre for og diskutere nogle af de centrale elementer i Gregors tidlige etik, samt nogle af de væsentligste forskelle på hans behandling af Moses' tre teofanier i Gregors tidlige og sene værker (afsnit 2). Jeg vil derefter diskutere, hvordan opgøret med arianismen i form af Eunomius af Cyzicus udmundede i en forfinelse af Gregors negative teologi og spogfilosofi (afsnit 3). Derpå følger en diskussion af hvordan denne tænkning influerer muligheden af en filosofisk antropologi hos Gregor (afsnit 4). I afsnit 5 vil jeg redegøre for, hvordan Gregors negative teologi, sprogfilosofi og antropologi kommer til udtryk i begreber om efterlignelse og efterfølgelse i hans sene værk *Om Moses' Liv*, og derved får betydning for, hvorfor dette værk adskiller sig fra Gregors tidlige tænkning. Slutteligt vil jeg diskutere, hvordan begreberne *ikonografisk* og *biografisk etik* kan anvendes til at indfange denne tænkning. I den forbindelse berøres en række moderne moral-filosofiske begreber.

## 2. Gregors beskrivelser af Moses tre teofanier

Som hos så mange andre senantikke filosoffer og kristne tænkere er efterlignelse (μίμησις) af Gud central i Gregors etik.<sup>5</sup> Det dydige livs mål er lighed med Gud (τὸ Θεῖον ὁμοίωσις).<sup>6</sup> For så vidt stemmer Gregors dydsbegreb overens med et klassisk platonsk, hvor det handler om at blive lig Gud så vidt muligt (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ

*tae Philosophorum*. Se P. Hadot, *Philosophy as a way of life*, tr. Michael Chase (Oxford and New York: Blackwell 1995).

5 *De Virginitate* 4.8; *Orationes viii*; *De Beatitudinibu* 1.4.

6 Se fx *Or. De Beat.* 1.4.

δυνατόν).<sup>7</sup> Etik er på én gang en beskrivelse af, hvordan dette kommer i stand, og hvad det indebærer.

I den tidlige traktat *De Virginitate*<sup>8</sup> forklarer Gregor således, hvordan de hellige skrifter er fulde af instruktioner, som meddeler en metode (μέθοδος), der kan føre sjælen til det absolutte og primære skønne og gode.<sup>9</sup> Denne metode er *in casu* jomfruelighed, som er menneskets medarbejder (συνεργόν), en teknik (τέχνη), som fører til en fuldstændig glemsel af sjælens lidenskaber.<sup>10</sup>

Synd er et aktivt mørke (σκότος ἐνεργειᾶν),<sup>11</sup> som slører menneskets gudbilledlighed. Da opstandelsen er nært forbundet med en forestilling om genoprettelsen af menneskets gudbilledlighed, er livet i jomfruelighed (ὁ ἐν παρθενίᾳ βίος), hvor mørket så at sige inaktiveres, et faktisk billede (εἰκὼν) på den kommende verdens salighed (ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι).<sup>12</sup>

Gregor taler om dette forhold som en forudgribelse. Dette er ikke tilfældigt. Gregor forstår i stigende grad dyd som en rækken-ud-efter (*epektasis*)<sup>13</sup> og efterligning af Gud som det, at den dydige har delagtighed i og afspejler et fremtidigt gode. Denne tanke synes at være tilstede i Gregors tænkning fra begyndelsen,<sup>14</sup> ligesom den tidligt bliver forbundet med udsigelighe: Enhver der tiltror sproget en evne til at tale om Guds udsigelige skønhed er, med salmisten, en løgner.<sup>15</sup> Det

7 Platon, *Theatetos* 176b. Dette dydsbegreb er blot et blandt flere hos Platon, men i middelplatonismen blev denne tanke gradvist mere central for forståelsen af moralsk perfektion.

8 L.F. Mateo-Seco & Giulio Maspero (red.), "De virginitate", *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (Leiden and Boston: Brill 2009), 774.

9 *De Virginitate* 11.6-12.1.

10 *De Vir.* 4.9.

11 *De Vir.* 12.2.

12 *De Vir.* 14.4.

13 Ordet *epektasis* (fra ἐπέκτασις, udvidelse) anvendes teknisk som betegnelse for især østkirkenes vækstteologi, som i høj grad er influeret af Gregors tænkning: Moralsk perfektion består i en stadig rækken-ud-efter det gode, Gud, som altid ligger forude. Tanken findes også hos fx Origenes, der ligesom Gregor refererer til Phil 3,13. Se fx Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique* (Paris: Aubier 1944), 305-307.

14 *In Inscriptiones Psalmorum* 43. Mennesket forenes med Gud gennem håb (διὰ τῶν ἐλπίδων). Der er ofte en klang af Heb 11,1, når Gregor taler om forudgribelse. Efterhånden som idéen om dyd opfattes som en fortløbende række-ud-efter (*epektasis*), bliver Phil 3,13 dog mere central.

15 *De Vir.* 10.2. At Gud er udsigelig (ἄρρητος) er vel den negative teologis udgangspunkt i en jødisk-kristen sammenhæng. Guds udsigelighed var central for Filon og synes også at have været det for fx Justin Martyr. Derfra udvikledes den negative teologi, som hos Gregor kulminerer med påstanden om Guds væsens uendelighed. H.A. Wolfson, "Negative attributes in the Church Fathers and the gnostic Basilides", *Harvard Theological Review* 50, vol. 2, 145-156 (Cambridge: Cambridge

dydige menneske afspejler denne uudsigelighed. Den eneste tilstrækkelige måde at hylde jomfrueligheden på er ved igennem vores liv at vise, at det overgår ethvert forsøg på at beskrive jomfruelighed i ord.<sup>16</sup>

Gregors tænkning er således i et vist omfang en form for, hvad vi kan kalde en værdimæssig anti-propositionalisme.<sup>17</sup> Det betyder dog ikke, at dyd ikke formelt set kan indfanges i beskrivelser. I et andet tidligt værk, *De Inscriptiones Psalmorum*,<sup>18</sup> diskuterer Gregor, hvordan overskrifterne til salmerne er en slags forslag og råd (ὑποθήκαις τισιν καὶ συμβουλαῖς) til, hvordan salighed kan komme i stand.<sup>19</sup> Salighed defineres her igen som lighed med Gud (τὸ θεῖον ὁμοίωσις).<sup>20</sup> Guds ansigt, skriver Gregor, kan aflæses i dyderne, hvor den "guddommelige form" er aftrykt.<sup>21</sup>

Gregors tidlige etik er på sin vis negativ eller indirekte, fordi han er varsom med at beskrive dyd, undtagen rent formelt. Men den er ikke negativ i radikal *apofatisk* forstand, da den formelle beskrivelse af dyd sjældent består i egentligt negative definitioner. Gregors tidlige etik beskrives bedst som *afairetisk*,<sup>22</sup> i den forstand, at dyd, efterlignelse af Gud, handler om en slags etisk abstraktion: Dyd indebærer en vis distance til ens omgivelser og kan som sådan indfanges i begreber om selvkontrol, ulidenskabelighed (ἀπάθεια), selvbestemmelse (αὐτοκράτεια) og frihed (ἐλευθερία).<sup>23</sup> Men disse skal næppe (endnu) forstås som negative (*apofatiske*) definitioner, selvom den dydige er (i hvert fald relativt) ubeskrivelig.

Gregors anti-propositionalisme forstærkes i hans senere værker, hvor den får en mere principiel karakter. En sammenligning af den tidlige *De Inscriptiones Psalmorum* og den sene *De Vita Moysis* er il-

---

University Press 1957), 156. Se også Raoul Mortley, *From Word to Silence II* (Bonn: Hanstein 1986).

16 De Vir. 1.1.

17 Talbot Brewer, *The Retrieval of Ethics* (Oxford: Oxford University Press 2009), 39.

18 Ronald Heine daterer med henvisning til Daniélou, Rondeau og Boulluec værket til sidst i 370'erne. Ronald Heine, *Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscriptions of the Psalms*. (Oxford: Oxford University Press 1995), 10.

19 In Ins. 28.

20 In Ins. 26.

21 In Ins. 35.

22 Skellet mellem *apophasis* og *aphairesis* kan findes hos Aristoteles, hvor *apophasis* betyder negation, i den forstand at en genstand nægtes at tilhøre en bestemt klasse, mens *aphairesis* betyder abstraktion i den forstand, at en genstand skilles fra sin kontekst, dvs. dens uvæsentlige karakteristika fraskrives. Disse to begreber sammenblandes dog i senantik nyplatonisme og kristen teologi, men distinktionen er ikke desto mindre stadig brugbar. Se Mortley 1986.

23 *Dialogus De Anima et Resurrectione* 101-105.

lustrativ.<sup>24</sup> Begge værker synes at være svar på henvendelse, og i begge værker behandles Moses' tre teofanier som illustrative for åndelig udvikling. Men hvor Gregor i sit tidlige værk frimodigt havde imødekommethet opfordringen til at beskrive det dydige liv, er han betydeligt mere tøvende i det sene værk. Det er "udover mine evner at indfange perfektion i min afhandling", indrømmer Gregor.<sup>25</sup> Dette hænger givetvis sammen med, at hvor Moses' teofanier i *De Inscriptioes Psalmorum* kulminerer i en oplysning, hvor Guds lys skinner i den dydiges handlen,<sup>26</sup> må Moses i *De Vita Moysis* erfare, at han kun finder Gud i mørket.<sup>27</sup> Ronald Heine har argumenteret for, at forandringerne fra *In Inscriptioes Psalmorum* til *De Vita Moysis* ikke er radikale, men snarere betegner et skift i vægtlægning (Heine 1995, 2). Jeg mener dog, at skiftet er mere principielt, og at dette skyldes udviklingen i Gregors teologi og sprogfilosofi.

I *De Inscriptioes Psalmorum* gennemgår Moses en trinvis oplysningsproces; fra den brændende tornebusk, over den mørke, men dog oplysende sky,<sup>28</sup> til synet af den usynlige Gud på bjerget.<sup>29</sup> Gregor nævner godt nok det "guddommelige mørke", men det spiller kun en birolle. Det primære er oplysningen af Moses, som kulminerer i, at han i sit ansigt kommer til at bære tegnene på det, der var blevet åbenbaret for ham. Dette beskriver Gregor med en række lysmetaforer.<sup>30</sup>

Anderledes forholder det sig i den sene afhandling *De Vita Moysis*. Igen behandles Moses' teofanier i en treleddet typologi, men mørket spiller nu en helt anden, primær rolle.

Den første teofani, hvor Gud viser sig i den brændende busk, forstår Gregor stadig som oplysning. Sandheden, Gud selv, "oplyser vores sjæls øjne med sine egne stråler".<sup>31</sup> At Gud befaler Moses at aftage sine sandaler, før han nærmer sig, forstår Gregor som et billede på et grundlæggende epistemisk krav om at aflægge vores forestillinger om ikke-væren.<sup>32</sup> Sandhed defineres negativt: "[...]definitionen af sand-

24 Mens *De Inscriptioes Psalmorum* formentlig er fra sidst i 370'erne (se fodnote ovenfor), er *De Vita Moysis* formentlig fra de tidlige 390'ere. Malherbe & Ferguson (tr.), *The Life of Moses* (New York: Paulist Press 1978), 1.

25 *De Vita Moysis* 1.3.

26 In Ins. 51.

27 De Vit. Mo. 2.232. Se nedenfor.

28 2 Mos 14,20.

29 2 Mos 24; De Ins. 44. Åndelig udvikling sker således i (mindst) tre trin, se In Ins. 26 og Daniélou (1944). Ifølge Rondeau er der fem trin i *De Inscriptioes*. M.J. Rondeau, "Exégèse du Psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse", *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, red. Fontaine & Kannengiesser (Paris: Beauchesne 1972), 517.

30 De Ins. 44.

31 De Vit. Mo. 2.19.

32 De Vit. Mo. 2.22.

hed er denne: ikke at have en fejlagtig opfattelse af væren.”<sup>33</sup> Ikke desto mindre erfares sandhed på dette trin som oplysning. For så vidt er fremstillingen i *De Vita Moysis* kompatibel med *De Inscriptiones Psalmorum*.

Den anden teofani, hvor Moses nærmer sig “mulmet, hvor Gud var”<sup>34</sup>, synes imidlertid at stride mod tanken om indsigt som oplysning, bemærker Gregor.<sup>35</sup> Hvor indsigt i Guds mysterier først kommer som lys, er indsigt nu “den skuen som består i ikke-skuen”<sup>36</sup>. Forholdet mellem negativ og positiv teologi vendes således på hovedet. Negativ teologi kunne først kaldes *afairesetisk*, en abstraktionsproces, der skulle få sandheden til at fremstå tydeligere. Den havde derfor en relativ, instrumentel funktion med henblik på etableringen af en positiv teologi. Men nu viser det sig, at der bag denne positive teologi findes en højere form for negativ teologi. Denne teologi er *apofatisk*, idet sandhed nu kun kan defineres i rent negative vendinger.<sup>37</sup>

I den tredje teofani får Moses ikke lov at se Guds ansigt, men kun hans ryg, idet han passerer forbi den klippespalte, hvori Moses bliver sat.<sup>38</sup> Pointen er, skriver Gregor, at Guds væsen er uendeligt og derfor utilgængeligt for viden.<sup>39</sup> Menneskets begrænsede natur kan aldrig rumme Guds uendelige natur, og synet af Gud må derfor bestå i en stadig rækken-ud-efter Gud. Herved når Gregor den berømte konklusion: “Dette er i sandhed at skue Gud: Aldrig at blive tilfredsstillet i begæret efter at se ham.”<sup>40</sup> Således udfoldes en idé om *epektasis* på baggrund af en idé om Guds uendelighed.

Gregor stopper imidlertid ikke der. Med reference til Matt 16,24-28 introduceres et begreb om efterfølgelse (ἀκολουθία): “At følge Gud (τὸ ἀκολουθεῖν τῷ Θεῷ), hvor end han måtte føre hen, er at skue Gud”<sup>41</sup>. Dette er pointen i den tredje teofani, for den, som følger nogen, ser ryggen, skriver Gregor.<sup>42</sup> Den gode ser ikke det gode i ansigtet, men følger det.<sup>43</sup> Denne tanke om efterfølgelse gentages

33 De Vit. Mo. 2.23.

34 2 Mos 20,21.

35 De Vit. Mo. 2.162.

36 De Vit. Mo. 2.163.

37 Hos Klemens af Alexandria og hos middelplatonisten Albinus, erkender vi Gud ved, som i geometrien, først at abstrahere alle dimensioner, hvorved et rent punkt (σημεῖον) nås. Ved negationen af dette punkt nås en erkendelse af, hvad Gud ikke er. *Stromata* 5.11.71; *Didaskalikos* 165, 1.14.

38 2 Mos 33,20-23.

39 De Vit. Mo. 2.235-236.

40 De Vit. Mo. 2.239.

41 De Vit. Mo. 2.252.

42 De Vit. Mo. 2.251.

43 De Vit. Mo. 2.253.

derefter et antal gange i traktaten.<sup>44</sup> Det er så stor en ting at lære at efterfølge Gud, at det menneske (Moses), der har lært at “vorde efter Gud” (κατόπιν γενέσθαι Θεοῦ), om man vil, selv efter teofanier og sjælelige opstigninger knap nok er hans nåde værd.<sup>45</sup>

Hvis det i det senere værk overhovedet giver mening at tale om etik som en metode (μέθοδος), som Gregor gør i den tidlige *De Virginitate*, er der i hvert fald ikke tale om en ligefrem beskrivelse af abstrakte dyder. Efterlignelse består ikke i en afbildning af “Guds form”, men af en fortløbende efterligning af Guds handlinger i historien. Dette er, hvad vi, på baggrund af Gregor, bør forstå ved efterfølgelse. Hvad dette nærmere betyder, og hvorfor Gregors sene tænkning må indebære en biografisk etik, vil blive diskuteret i det følgende.

### 3. Negativ teologi og *epinoetisk* sprogfilosofi

For at kunne forstå udviklingen i Gregors etik er det nødvendigt at undersøge den teologi og den deraf afledte antropologi og sprogfilosofi, som Gregor udviklede i perioden mellem disse værker. Det er især i polemikken mod neo-arianismen, at Gregor udvikler de teologiske og metafysiske idéer, som han er mest kendt for. Mod nikænsk ortodoksi havde Eunomius af Cyzicus (d. ca. 393) argumenteret for, at Sønnen umuligt kunne have samme væsen (ὁμοούσιον) som Faderen.<sup>46</sup> Eunomius baserede sine argumenter på en særlig sprogfilosofi, i høj grad inspireret af tidens nyplatonisme.<sup>47</sup> Ifølge denne er vores begreber hentet direkte fra tings væsen. Når vi derfor kalder Faderen ufødt og Sønnen født, må disse have forskellige væsener. Men Gud er i sit væsen uendelig (ἄπειρόν), hævder Gregor, og derfor ganske ubegribelig. Ordene født og ufødt kan derfor ikke være prædikater, som angår Faderens og Sønnen væsen(er), men disse må i stedet angå deres relation.

Uendelighed kan, hos Gregor, betyde enten uendelig udbredelse eller ingen udbredelse.<sup>48</sup> Det ene udelukker, vil jeg hævde, ikke det andet, da afstand (διάστημα), og derfor udbredelse, ikke er en egenskab

44 Ordet optræder i 13 former af ἀκολουθία og 9 former af ἀκολουθέω i *De Vita Moysis* iflg. en søgning i *Thesaurus Linguae Graecae*. Det siger dog ikke så meget, da ordet også betegner fx det, at noget følger i en tankerække eller sætning. Ordet μίμησις optræder kun 6 gange.

45 *De Vit. Mo.* 2.255.

46 Jf. den nikænske trosbekendelse.

47 I følge Mortley var Eunomius betydeligt mere påvirket af nyplatonisme end Gregor og Basilios. Se Mortley (1986).

48 Ifølge Plass erfares Guds uendelighed af skabte væsener som udstrakt, mens udstrakte væseners udstrakthed må tænkes som låst fra Guds evighedssynspunkt,



ved Gud, men ved skaberværket (Gud er derfor kun relativt udbredt, så at sige).<sup>49</sup> Når Gud nu er uendelig på denne måde, kunne man hurtigt forfalde til en slags panenteisme, hvor der ingen afstand er mellem Gud og skaberværket.<sup>50</sup> Gregor fastholder dog et radikalt skel ved simpelthen at identificere afstand og skabning: “[...] *diastemaet* er intet andet end skabningen selv (τὸ διάστημα οὐδὲν ἄλλο ἢ κτίσις ἐστίν)”<sup>51</sup>, skriver Gregor.<sup>52</sup> Intet skabt væsen eksisterer udenfor tid og rum.<sup>53</sup> Med von Balthasars formulering er skaberværkets primære egenskab derfor for Gregor den negative, at det ikke er Gud (Balthasar 1988, 27).

Det hører med til historien at Gregor (og hans bror Basilios) skelner mellem Guds væsen og natur (οὐσία, φύσις) på den ene side og Guds aktiviteter (ἐνέργεια) på den anden.<sup>54</sup> Førstnævnte er uendeligt og ubegribeligt, mens sidstnævnte kan erkendes i skaberværket, Guds åbenbaringer og gerninger i frelseshistorien, for så vidt alt dette relaterer til “vores liv (τὴν ζωὴν ἡμῶν)”.<sup>55</sup> Skellet mellem væsen og aktiviteter skal dog næppe forstås som hos Gregor Palamas (1296-1359), at Gud delvist er sit væsen og delvist sine energier, men snarere sådan, at Guds ubegribelige væsen er tilstede i hans begribelige aktiviteter. Det betyder imidlertid også, at Guds aktiviteter næppe kan siges at være en del af *diastemaet*, selvom de dog erfares deri.<sup>56</sup>

---

se Paul Plass, “Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa”, *Vigiliae Christianae* 34 (Leiden: Brill 1980), 186.

49 Det ubegrænsede (ἄοριστος) er i øvrigt det samme som det uendelige (ἄπειρόν), bemærker Gregor. ConEun I. 30.5

50 Således bliver Gregor nævnt i noget der nemt kan tænkes som et forsvar for panenteisme hos W. Pannenberg, *Metaphysics and the Idea of God* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing 1990), 34. Denne brug hviler dog, mener jeg, på en forståelse af Gregors uendelighedsbegreb, som ikke tager tilstrækkeligt hensyn til dets apofatiske karakter. Det skyldes, at Pannenberg følger Mühlenberg i at tænke uendelighed for kvalitativt, hvorved uendelighed forstås som et væsensprædikat for Gud.

51 In *Ecclesiasten* 7.1.729. Det er ikke helt klart, hvordan διάστημα bedst oversættes. Von Balthasar nævner en række muligheder, der på dansk kan oversættes til afstand, dimension, gab, interval, distance. Da det er en teknisk term, fastholder jeg den direkte translitteration. Hans Uhrs von Balthasar, *Presence and Thought – An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, tr. Mark Sebanc (San Francisco: Ignatius Press 1988).

52 Gregors teologi er derfor en afstandens teologi (“theology of the gap”), hævder Scot Douglass, *Theology of the Gap* (New York: Peter Lang Pub Inc. 2005).

53 *Contra Eunomium* I 368.

54 Et lignende skel findes også hos Filon, *Specialibus Legibus* 1.47-49.

55 *Contra Eunomium* II 149.

56 Guds aktiviteter er, måske, som overfladen på en ballon fuld af luft (=Guds væsen) i en balje vand (=skabningen).

Hvordan kan vi så tale om Gud? Skabningen er ude af stand til at nå ud over sig selv, og i alt, hvad det skuer, skuer det derfor sig selv.<sup>57</sup> Vi kan derfor ikke hente vores begreber fra Guds væsen, for det er utilgængeligt. Mod Eunomius er Gregor derfor nødt til at forsvare vores evne til at opfinde navne (ὀνομαί) ved *epinoia* (ἐπίνοια), en slags begrebsdannelse, som ikke siger noget om sin genstands væsen.<sup>58</sup> Begrebet ufødt formuleres ved *epinoia*, idet den tanke (ἔννοια), at Gud ikke er født, omdannes til et navn for Gud.<sup>59</sup> Derved kan vi tale abstrakt om Guds væsen, men altså i rent negative (*apofatiske*) definitioner. Disse må imidlertid tage udgangspunkt i den konkrete erfaring af skabningen: Når vi erfarer ondskab, forstår vi Guds uforanderlige renhed desangående, skriver Gregor. Når vi ser, at døden er det værste onde, beskriver vi straks Gud som udødelig og uforgængelig.<sup>60</sup>

I positive definitioner kan vi kun tale om Gud, når han viser sig for os i *diastemaet* og derfor som relateret. Når vi taler om, at Gud ser alting, at han er barmhjertig og så videre, taler vi om noget immanent (προχείρου).<sup>61</sup> Gud har i frelseshistorien vist sig at være barmhjertig og god: Han kunne ikke vise barmhjertighed (οἰκτιρμούς) og medlidenhed (ἐλέου), skriver Gregor, før der var mennesker, og før disse mennesker havde syndet.<sup>62</sup> Disse ting er altså ikke abstrakte egenskaber ved Gud, men Guds aktiviteter i relation til os.

Hvad end vi taler om Gud i negative eller positive definitioner, er disse altså bestemt af deres relation til den sammenhæng, hvori de formuleres.

Dette har ikke overraskende betydning for, hvordan vi må tale om værdi, altså hvordan vi definerer begreber såsom god og dyd. I dialogen *De Anima et Resurrectione* lader Gregor sin søster Makrina forklare, at vi forstår idéen om godhed ved negationen af ondskab (διὰ τῆς τῶν πονηρῶν ἀποφάσεως) og omvendt.<sup>63</sup> Ligesom Guds væsen kun kan defineres negativt, ved hvad det ikke er, kan det gode

57 In Eccl. 412.

58 Ordet ἐπίνοια kan måske direkte oversættes omtanke. Det har imidlertid på græsk, senantik såvel som moderne, bibetydningen opfindelse eller fiks idé. Da det er et teknisk begreb hos Gregor, er den direkte translitteration at foretrække. Gregor definerer *epinoia* som den metode, hvorved vi opdager ukendte ting og kan gå videre til yderligere opdagelser ved hjælp af de ting, som følger fra vores første erkendelser. Enhver opfindelse er tilvejebragt på denne måde, skriver Gregor. Con. Eun. II 182. Der synes at være tale om en slags semiotisk proces, som adskiller sig fra såvel induktiv som deduktiv tænkning..

59 Con. Eun. II 147.

60 Con. Eun. II 477.

61 Con. Eun. II 149.

62 Con. Eun. II 151-152.

63 De An. Res. PG 46.37.

kun defineres som negationen af det onde. Det onde er imidlertid selv defineret som en privation (στέρησις) af det gode, men altså netop som privation, der er noget andet end negation (ἀπόφασις).<sup>64</sup> Selvom begreberne god og ond kan defineres negativt i forhold til hinanden, kan vi altså ikke bare definere god abstrakt, som ikke-ikke-god. I så fald ville vi forsømme at skelne mellem ontologi, epistemologi og logik. Snarere må begrebet god derfor defineres som den logiske negation af konkret erfarede onder, som igen må opfattes som instanser af ontologisk privation. Derigennem får begrebet god sin evne til at referere til det ontologisk gode som sådan, der imidlertid ikke er negativt afhængigt af det onde (det er kun begrebet god).

#### 4. Antropologiens (u)mulighed

Den negative teologi og Gregors sprogfilosofi har betydning for antropologien, da tanken om menneskets gudbilledlighed er central hos Gregor.<sup>65</sup> I *De Opificio Homini* finder vi et interessant ræsonnement. Ligesom Gud er ubegribelig, skriver Gregor med en parafrase af 1 Kor 2,26, er også menneskets eget sind ubegribeligt.<sup>66</sup> Men netop derfor ligner det Gud, som er karakteriseret ved ubegribelighed, hvad angår væsen (τὸ ἀκατάληπτον τῆς οὐσίας). Gregor skriver, at:

[...]da vores sinds natur, som ligner skaberens, undflyr (διαφεύγει) vores erkendelse (γνῶσιν), har det en præcis (ἀκριβῆ) lighed (ὁμοιότητα) med den højere natur, idet den [naturen] med sin egen uerkendbarhed (ἀγνώστῳ) afbilleder den ubegribelige natur (τὴν ἀκατάληπτον φύσιν).<sup>67</sup>

Balas har nok ret i, at det, ifølge Gregor, ikke er muligt for mennesket i nogen positiv forstand at have delagtighed (μετουσία) i Guds væsen, men kun hans egenskaber (perfektioner).<sup>68</sup> Det giver dog, i hvert fald i ovenstående passage, mening at tale om, at mennesket væsentligt set ligner Gud ved ligesom Gud ikke at have delagtighed

64 Begreberne ἀπόφασις, ἀφαίρεσις og στέρησις bruges ofte synonymt, men Mortley argumenterer for, at privation typisk skal forstås ontologisk, som dette, at noget mangler en egenskab, det kunne have haft (Mortley 1986, 258).

65 I Gregors tidlige værker beskrives mennesket som et mikrokosmos. Denne tanke afvises dog kraftigt andre steder, og findes ikke i de sene værker. Se hhv. *De Inscriptiones Psalmorum*; *De Opificio Hominis*.

66 *De Opificio Hominis* 155. Denne og lignende passager har klare fællestræk med Filon. Filon, *De Mutatione Nominum* 7.10.

67 *De Op. Hom.* 156. Se også Basilios, *Homilia in illud Attende tibi ipsi* 7.

68 D.L. Balás, *Metousia Theou – Man's participation in God's Perfections According to Saint Gregory of Nyssa* (Rom: Studia Anselmiana 1966).

i nogen positiv klasse af ting. Mennesket er i sit væsen ligesom Gud abstrakt og uden begribelig form, men kan, ligesom Gud, beskrives ved hjælp af *epinoia*. Gregor skriver, at:

Da intellektet (νοῦς) i sig selv er noget tænkende og immaterielt, ville det have en ublandet (ἄμικτον) og ukommunikerbar (ἀκοινώνητον) skønhed, hvis dets indre bevægelse ikke var i stand til at blive åbenbaret ved *epinoia* (ἐπινοίας φανερού).<sup>69</sup>

*Epinoia* har som funktion at skabe forbindelse mellem det abstraherede (fra tingene fjerne) indre og det konkrete (med tingene sammen-vævede) ydre. Der synes dog ikke her at være tale om, at *epinoia* bruges i formuleringen af begreber, der ved benægtelser gør det muligt at sætte ord på en negativ antropologi, som tilfældet er senere (se nedenfor). Menneskekroppen er et billede af billedet af Gud, som faktisk kan erkendes indirekte gennem disse led, som gennem et periskop.<sup>70</sup> Der er således i dette tidlige værk tale om en negativ antropologi, som dog ikke synes at være mere problematisk end, at menneskets ubegribelige indre kan åbenbares ved *epinoia* og derved omtales indirekte, selvom om det undflyr sig vores erkendelse. Dette synes at ændre sig, efterhånden som Gregors teologi udvikles.

I Gregors senere tænkning begrundes Guds ubegribelighed i den radikale forskel fra skaberværket, som har at gøre med hans uendelighed. Gud er nu i sit væsen absolut ubegribelig og utilgængelig, og vil vi sætte begreb på Guds væsen, må det gøres gennem rent negative definitioner (som ovenfor). Det begreb om *epinoia*, som udvikles mod Eunomius, betyder, at Guds aktiviteter kun kan pege på Guds væsen gennem negation af egenskaber ved skaberværket ved at sige noget negativt om det konkrete, som ikke er Gud. Det betyder tilsvarende, at det ydre ved mennesket aldrig kan pege positivt ud over det ydre, men må tale om det immanente (*diastemiske*) for på den måde at muliggøre en negativ pegen ud over sig selv til det billede af Gud i mennesket, som gengiver det transcendent (*ikke-diastemiske*) gode.

Dette er imidlertid kun muligt, hvis *epinoia* anvendes som en fortløbende begrebsdannelse, så begreberne ikke stivner og mister deres evne til at pege ud over sig selv.<sup>71</sup> Med andre ord er *epektasis* og *epinoia* to sider af samme sag, hhv. en etisk og en epistemisk. Men det er også

69 De Op. Hom. 149. Flere af disse begreber smager af stoicisme i traditionen fra Posidonius, ifølge Gerhart B. Ladner, "The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa" i *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 12 (Harvard: Dumbarton Oaks 1958), 59-94.

70 Dette giver mindelser om Diotimas tale i Platons Symposium, hvor det gode nås gennem, hvad der er blevet kaldt en *scala amoris*.

71 Con. Eun. II 100.

forudsætningen for, at det er muligt at have en deskriptiv etik. Dette er imidlertid kun mulighedsbetingelser for det, der synes at være den egentlige pointe i Gregors sene etik, nemlig at efterlignelse (μίμησις) af Gud må tage form af efterfølgelse (ἀκολουθεία). Det skal vi se på i det følgende. Dertil kommer at *epinoia* også er forudsætningen for, at vi kan have en etik, der beskriver denne efterfølgelse biografisk. Det vender jeg tilbage til i sidste afsnit.

## 5. Fra efterlignelse til efterfølgelse

Ofte stopper fremstillinger af Gregors etik ved hans forestilling om moralsk perfektion som en stadig rækken-ud-efter Gud, *epektasis*, som derved antages for højdepunktet i en mystisk opstigning til Gud.<sup>72</sup> Men som beskrevet ovenfor kulminerer *De Vita Moysis* ikke i en beskrivelse af det kristne liv som en rækken-ud-efter, men som dette at efterfølge Gud. Det er derfor min overbevisning, at *epektasis* bedst beskrives som et bindeled, et slags brobygningsprincip (omend et blivende et af slagsen) mellem efterlignelse (μίμησις) og efterfølgelse (ἀκολουθεία).

Gregors negative teologi og den deraf følgende negative antropologi betyder, at efterlignelse af Gud på den ene side indebærer abstraktion ved en negation af alt, hvad der ikke er Gud (mennesket kan ligne Gud ved ikke at ligne noget af det skabte), og på den anden en positiv efterlignelse af Guds konkrete handlinger i historien, efterfølgelse. Jeg finder det således rimeligt at drage en parallel mellem beskrivelsen af Moses' tre teofanier i *De Vita Moysis* på den ene side og Gregors sprogfilosofi i polemikken mod Eunomius på den anden.

Hvad Moses erfarer er, at Gud (det gode) ikke, som han først troede, kan erkendes positivt, men kun negativt, ligesom det mod Eunomius viste sig, at selv vores tilsyneladende positivt definerede begreber om Guds væsen i virkeligheden er implicit negative definitioner. Moses må fra denne erfaring konkludere, at hvis han ønsker at efterligne Gud, må det ske ved en efterlignelse af hans konkrete handlinger i historien, altså en efterfølgelse, ligesom det viste sig, at kun Guds aktiviteter, ikke hans væsen, kan beskrives positivt, og at fx Guds barmhjertighed derfor ikke kan forstås som en abstrakt egenskab. Denne erkendelse kan dog kun komme i stand som et led i en fortløbende erkendelsesproces.

<sup>72</sup> Se fx Daniélou 1944.

Fordi Guds positive egenskaber kun kan erkendes, som de viser sig for os, immanent og historisk, kan vi i Gregors sene tænkning ikke nøjes med et simpelt begreb om efterlignelse af Gud, i hvert fald ikke hvis efterlignelse er ensbetydende med en abstrakt (kontekstafhængig) gengivelse af Guds form, som i den tidlige *De Inscriptioe Psalmorum*.<sup>73</sup> Det er dog ikke først i afhandlingen om Moses liv, at dette står klart. Allerede i den første prædiken over saligprisningerne (om ydmyghed) skriver Gregor, at:<sup>74</sup>

[...]det dydige livs mål er lighed med Gud (τὸ Θεῖον ὁμοίωσις). Og alligevel undflyr det ulidenskabelige og rene (ἀπαθὲς καὶ ἀκήρατον) fuldstændigt menneskers efterligning. [...] Men hvis Gud alene er salig, som apostlen siger, og delagtighed (κοινωνία) i salighed hører til mennesker gennem deres lighed med Gud, og efterlignelse ikke er mulig (μίμησις ἄπορος), så er salighed uopnåeligt for menneskelivet.<sup>75</sup>

Dette ræsonnement synes at modsige tankegangen fra *De Opificio Hominis*, da mennesket nu ikke kan ligne Gud i sit væsen. Det er, skriver Gregor, imidlertid muligt at efterligne visse egenskaber ved Gud, fx den ydmyghed, som han viste, da han blev menneske. Men Guds ydmyghed er ikke en egenskab, som han har uafhængigt af vores erfaringer. Den erkendes ligesom alt andet, der kan begribes ved Gud, kun immanent, i relation til "vores liv (τὴν ζωὴν ἡμῶν)".<sup>76</sup> Efterlignelse af Gud betyder med andre ord ikke at afbilde Guds abstrakte egenskaber, i hvert fald ikke i nogen positiv forstand. Efterlignelse i den positive forstand betyder at efterligne Guds gerninger, ikke mindst i frelseshistorien.

På samme måde forklarer Gregor i sin kateketiske tale, *Oratio catechetica magna*, hvordan det at følge (ἔπεσθαι) Kristus er en slags efterlignelse (μίμησις), som indebærer en ensartethed (συγγένειά) og lighed (ὁμοιότης) mellem den, der følger (τοῦ ἐπομένου), og den, som fører (τὸν ἡγούμενον).<sup>77</sup> Derfor betyder det at (efter-)følge Kristus ikke så meget at følge bestemte forskrifter som at efterligne hans gerninger. Gregor skriver, at:

73 In Ins. 35.

74 Meredith daterer disse prædikener til slutningen af 370'erne, se Anthony Meredith, *Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes: An English Version with Contemporary and Supporting Studies: Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa*, red. H.R. Drobner, Alberto Viciano (Leiden and Boston: Brill 1998), 94.

75 Or. De Beat. 1.4; 1 Tim 6,15.

76 Con. Eun. II 149.

77 *Oratio Catechetica Magna* 35.

[...]midlet til vores frelse var ikke så meget udvirket ved hans anvisninger igennem undervisning (ἐκ τῆς κατὰ διδαχὴν ὑφηγήσεως), som ved at hans gerninger, der har realiseret et faktisk fælleskab med mennesket, har udvirket det som et levende værk (ἐργὼ τὴν ζῶν ἑνεργίᾱς).<sup>78</sup>

Dåben, som symboliserer Jesu død og opstandelse, er begyndelsen i denne process, men efterfølgelse afsluttes ikke der. Gud giver liv ved at slå ihjel, ved at dø vækkes sjælen til live, skriver Gregor i sin kommentar til højsangen.<sup>79</sup> Paulus, skriver Gregor, døde hver dag og overgik derfor hele tiden til nyt liv.<sup>80</sup> Dette er grundtanken i *epektasis*-idéen, og efterfølgelse og *epektasis* hører således sammen. I en vis forstand er *epektasis* drivkraften i efterfølgelse, dens subjektive element. Gregor skriver, at:

Skrifterne lærer, at et menneske, som ønsker at se Gud, får øje på den, han søger, ved altid at efterfølge (ἀκολουθεῖν) ham, og at det at skue Guds ansigt er en uafbrudt rejse mod ham, som bringes til fuldendelse ved at følge efter bag Ordet.<sup>81</sup>

Efterfølgelse er at efterligne Guds gerninger i historien, efterhånden som de viser sig i historien. Udgangspunktet er frelseshistorien, Jesu død og genopstandelse, der både betegner et konkret indhold for efterfølgelsens første handling, dåben, og et formelt forhold, idet ethvert øjeblik i efterfølgelsen er kendetegnet ved en rækken-ud-efter, som består i en afdøen fra det forbigangne, og en tilsvarende åbenhed over for det foreliggende.

## 6. Biografisk etik?

En etik, som beskriver, hvad det vil sige, at mennesket som et billede efterligner noget, kan kaldes *ikonografisk*, billedbeskrivende. Hvis mennesket i abstrakt forstand skal efterligne Guds egenskaber, eller "Guds form", kan vi tale om teologisk etik som ren, kontekstuafhængig ikonografi. Hvis vi imidlertid kun kender Gud gennem hans handlinger i historien, må det forholde sig anderledes. Hvis vi med efterfølgelse forstår en fortløbende efterligning af konkrete handlinger, snarere end en overholdelse af bestemte regler, kan en etik, som beskriver, hvad efterfølgelse består i, ikke nøjes med en statisk ikono-

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> *In Canticum Canticorum* 347.

<sup>80</sup> Cant. 366.

<sup>81</sup> Cant. 356.

grafi, men må tillige være historisk. Den må være *biografisk*, i hvert fald delvist.

Gregors etik kan siges at være *ikonografisk*, fordi den handler om, hvordan mennesket afbilleder eller afspejler Gud. Når sjælen skuer Gud, bliver den et aktivt billede (ἐναργεστάτην εἰκόνα) af ham, skriver Gregor i kommentaren til højsangen, *In Canticum Canticorum*.<sup>82</sup> Gregor taler allerede i *De Inscriptiones Psalmorum* om, at salmernes overskrifter betegner en ordning af "dydens logik (λόγος)"<sup>83</sup>, men denne er kun i ringe grad bundet op på et livsforløb. Dette ændrer sig i kommentaren til højsangen. Guds aktiviteter erfares gennem vores liv (διὰ τὴν ζωῆς ἡμῶν).<sup>84</sup> Men vores naturlige aktiviteter (φυσικὰς ἐνεργείας) udfolder sig, alt efter livsaldre, på forskellig vis i vores liv i kroppen (τῆς κατὰ σάρκα ζωῆς). Livet (ὁ βίος) skrider ikke trinvist frem på samme måde i alle livsaldre, og på samme måde kan der i sjælen ses en "[...]analogi til kroppens aldre, trin som ved hjælp af hvilke der opdages en særlig orden og rækkefølge (τάξις τις καὶ ἀκολουθία), som bringer mennesket til det dydige liv (ἀρετὴν βίον)."<sup>85</sup>

Gregor skriver i konklusionen på *De Vita Moysis* til Caesarius, at han har skrevet "angående fuldendelsen af det dydige liv (τῆς τοῦ βίου τοῦ κατ' ἀρετὴν τελειότητος)" for, at hver enkelt ved efterlignelse af Moses' livsførsel (τῶν ἐπιτηδευμάτων) kan kopiere billedet af den skønne form (μορφῇ κάλλους) som kendetegner Moses liv (βίον).<sup>86</sup> Det er med andre ord ikke den skønne form selv, der skal efterlignes, men Moses' liv og livsførsel.

Hvis nogen iklæder sig Kristi navn, skriver Gregor i *De professione Christiana*, uden i sit liv at udvise (δεικνύοι τῷ βίῳ) hvad navnet betyder, er navnet intet andet end en sjælløs maske (προσωπεῖον ἄψυχον).<sup>87</sup> Det er i livet, at mennesket kan afbilde Gud, og en ikonografisk etik må derfor også være biografisk, livsbeskrivende.<sup>88</sup>

Menneskesjælen kan blotlægges ved *epinoia*.<sup>89</sup> Men ikke i en sådan forstand, at den kan gøres begribelig. En sådan blotlægning må, som når vi taler om Guds væsen, ske ved negative definitioner. Vi ved

82 Cant. 439.

83 De Ins. 151.

84 Cant. 334.

85 Cant. 18. ἀκολουθία betyder vel her snarere rækkefølge end dette at efterfølge.

86 De Vit. Mo. 319.

87 *De Professione Christiana ad Harmonium* 135.

88 Det er ikke i sig selv indlysende, at ordene for liv (βίος og ζωή) nødvendigvis skal forstås som et livsforløb, selvom især βίος ofte har den betydning. Det virker dog rimeligt at anlægge den betragtning, ikke mindst givet den rolle forståelsen af moralsk udvikling som den stadige rækken-ud-efter (*epektasis*) spiller. LSJ, "βίος", "ζωή".

89 De Op. 149.



højest, hvad menneskesjælen er ved en negation af, hvad den ikke er. Biografisk etik som deskriptiv disciplin er mulig, fordi vi er i stand til at opfinde begreber ved en fortløbende *epinoia*, som kan referere til det gode uden egentlig at sige noget om, hvad det er. Der er dog hele tiden en risiko for, at disse begreber mister denne funktion, og kun ved at opretholde *epinoia* som noget fortløbende undgår vi, at *ikono-grafi* bliver til *idolatri*.<sup>90</sup> Vi kan aldrig tilnærme os Guds mysterium med kun en enkelt idé, bemærker Gregor mod Eunomius.<sup>91</sup>

Det samme må gælde mennesket. En biografisk etik kan derfor ikke nøjes med billeder af for længst afdøde helgener. Vi kan heller ikke forvente at få et forkromet overblik over, hvordan værdi viser sig i historien. Biografisk etik må hele tiden tage højde for sin genstands ikoniske karakter. Taler vi om "livet selv", eller taler vi om livet som noget, der peger ud over sig selv?

Denne pegende *ud over* sig selv kan imidlertid aldrig være *ved* sig selv. Dette er en væsentlig pointe i den negative teologi og i teorien om *epinoia*, for det betyder, at livets ikoniske funktion, dets evne til at pege på Gud, afhænger af dets (negative) relation til dets kontekst. Det er jo kun ved erfaringen af ondskab og død, at vi egentlig forstår, hvad det vil sige, at Gud er god og udødelig.<sup>92</sup> Men Guds barmhjertighed og medlidenhed er ikke abstrakte egenskaber, men beskrivelser af et historisk forhold, egenskaber ved Gud, som han relaterer til os, immanent.<sup>93</sup> Referencer til det gode, både væsentligt og relativt set, må med andre ord gå ad, hvad vi måske kan kalde *det ondes omvej*: Kun ved at tale om det ikke-gode, kan vi tale om det gode som sådan (i sit væsen gennem negative definitioner) eller det gode, som viser sig for os (i sin relaterethed).

Disse indsigter er relevante for moderne teologisk og filosofisk etik. Talbot Brewer har kritiseret moderne analytisk moralfilosofi for dens antagelse om, at moralske (værdimæssige) sandheder og intentioner kan indfanges i propositionelle beskrivelser, sætninger, der korresponderer med deres genstande. Ifølge Brewer er Gregors moralfilosofi et godt eksempel på det modsatte, da værdi her er noget, der kun afdækkes efterhånden som den moralske agent engagerer sig i, hvad Brewer kalder dialektiske aktiviteter.<sup>94</sup> Mod Brewer mener jeg dog ikke at dette forhold kan reduceres til et spørgsmål om hvor-

90 At vores begreber om Gud kan gøres til afguder, er netop Gregors anke mod Eunomius, som ifølge Gregor idoliserer (εἰδωλοποιῦντες) begrebet ufødt. Con. Eun. II 100.

91 Eunomius ville reducere al teologi til et spørgsmål om Guds ufødt. Con. Eun. II 475.

92 Con. Eun. II 477.

93 Con. Eun. II 151-152.

94 Talbot Brewer, *The Retrieval of Ethics* (Oxford: Oxford University Press 2009), 39.

dan mennesker engagerer sig i værdi. Som det gerne skulle fremgå af det ovenstående kan Gregors forestilling om moralsk perfektion som fortløbende rækken-ud-efter ikke skilles fra hans teologi.

Trods invendingerne mod Brewer kan *epektasis* forstås som en dialektisk aktivitet. En fortløbende negation af det givne og opnåede er nødvendig, og brud er derfor en forudsætning for moralsk fremskridt. I den forstand implicerer biografisk etik givetvis en form for *partikularisme*. Med partikularisme menes normalt en meta-etisk position, som hævder, at der enten ikke findes generelt sande etiske principper, eller at sådanne principper ikke er i stand til at være handlingsvejledende i praksis.<sup>95</sup> Med sandhed menes her, at der er direkte korrespondens mellem en sætning og det sagforhold, den refererer til.<sup>96</sup> Det kan der naturligvis ikke være, når vi har at gøre med begreber, som hviler på negative definitioner i den forstand, som vi kender fra Gregors negative teologi og antropologi. Der gives ikke nogen direkte, positiv beskrivelse af det gode (anti-propositionalisme). Herved er en eventuel biografisk etik afgrænset fra principbaserede etikker.

Er der så overhovedet en sammenhæng mellem de enkelte beskrivelser af værdi? At værdi kun viser sig fortløbende, i livet, betyder ikke, at en biografisk etik blot er en simpelt lineær sammenbinding af kausalt forbundne begivenheder. Biografi kan være, men behøver ikke at være, narrativ. Vi ser kun værdi glimtvis.

Denne undersøgelse har holdt sig til det rent metaetiske. Hvordan vi faktisk erkender de Guds gerninger, som i efterfølgelsen skal efterlignes, er et andet spørgsmål.

95 Der kan gives flere former, og det bør også nævnes, at partikularisme normalt er afhængig af en form for holisme. Med holisme menes her en forestilling om, at moralske handlingsgrundenes relevans i praksis afhænger af deres relation til et større kompleks af grunde. Jonathan Dancy, *Ethics Without Principles* (Oxford: Clarendon Press Oxford 2004).

96 Jf. korrespondensteorien om sandhed. B. Russell, *Problems of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press 1971), 129. Med Gregor er intentioner derimod rettet mod det gode, uden direkte propositionelt indhold.